

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 17-18, 1992

El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu objetivo en el espíritu absoluto según la 'Enciclopedia de las ciencias filosóficas' de Hegel¹

Adriaan Peperzak
Loyola University, Chicago, Ill.

Al Prof. L. Lugarini

RESUM: Siguiendo la argumentación de la *Enciclopedia* se analiza el final del espíritu objetivo (la relación de los estados singulares y la historia universal) y cómo se da el paso al espíritu absoluto. Este final es visto al trasluz del derecho abstracto y con equivalencias con el final de la filosofía de la naturaleza. La contraposición entre los estados nacionales singulares -a diferencia de las personas- conduce a una unidad superior, en una dimensión que trasciende el espíritu objetivo.

ABSTRACT: Following *Encyclopaedia's* argumentation, it is analyzed the end of the objective spirit (the relations among particular states and universal history) and the way giving access to absolute spirit. This end is seen with the aid of abstract law and with some equivalences with the end of the philosophy of nature. The contrast among particular national states -unlike persons- leads to higher unity, in a dimension which transcends the objective spirit.

¿Es Hegel el último metafísico o el primer filósofo de la historia? ¿Es "lo lógico" su primera y última palabra o se halla subordinada a una perspectiva superior, que en el lugar de la eternidad de la religión y la especulación tradicionales pone la moderna sabiduría mundana de una historicidad ética y cultural?

¹ Traducción de Gabriel Amengual Coll (Nota de la Redacción).

Para dar una respuesta a estas y otras preguntas semejantes no basta con estudiar una parte de su filosofía, como por ejemplo la filosofía del Derecho, ni una determinada perspectiva, desarrollada por Hegel, como por ejemplo la fenomenológica; aunque la *Enciclopedia* tenga el carácter de compendio -mucho más aún que *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*- es el único libro en el que Hegel expone el todo de su filosofía de forma sistemática. En esta aportación para responder a las preguntas planteadas me voy a apoyar en la *Enciclopedia*, y en concreto en su primera edición (Heidelberg 1817)², porque en ésta edición se encuentra la respuesta hegeliana en la forma más concentrada. Me voy a centrar en el problema del paso del mundo ético y su historia a la dimensión de la teoría absoluta, que se despliega en Arte, Religión y conocimiento científico.

El esquema de la filosofía hegeliana del espíritu objetivo (o del "derecho" en el sentido más amplio de la palabra) permanece el mismo en todas las ediciones de la *Enciclopedia* y en los *Fundamentos*: I. Derecho Abstracto, II. Moralidad, III. Eticidad. La eticidad es "la consumación del espíritu objetivo, [...] la verdad del derecho [abstracto] y de la moralidad" (A.430). Pero no sólo esto, sino que la eticidad es también la superación y "la verdad del mismo espíritu subjetivo y [del] objetivo". Pues en la eticidad se encuentran superados y unidos tanto el momento subjetivo del querer y de la disposición de ánimo [*Gesinnung*] de los singulares, como el momento objetivo de las instituciones y costumbres. La eticidad es "la libertad autoconsciente [, que] ha devenido [segunda] naturaleza" (A.430). La eticidad es la libertad como *mundo* de hombres libres.

Hegel defiende esta tesis en la *Enciclopedia* de Heidelberg, mostrando que el Estado es la unidad concreta del querer universal, del particular y del singular. En los textos posteriores se añade la familia como figura inmediata de la libertad verdadera. Pero en todas las versiones el Estado, en el sentido del Estado nacional singular, es solamente una objetivación penúltima del espíritu puro: puesto que necesariamente hay más de un Estado, la eticidad se despliega hacia una nueva forma de la multiplicidad y contraposición. Así como el comienzo del espíritu objetivo en el derecho abstracto de la persona manifestaba un atomismo que debía ser superado, y así como la familia se disolvía en una pluralidad de participantes en la vida económica de la sociedad civil, así también el Estado individual pasa a una relación múltiple con muchos Estados, cuyos conflictos obligan a una superación del nivel del Estado nacional. La necesidad de una tal superación del Estado es expuesta por Hegel en los últimos diez párrafos de la filosofía del espíritu objetivo de 1817 (A.442-452). El mismo hecho que Hegel incluyera una numeración: 1 (A.442), 2 (A.443-447) y 3 (A.448-452) da a entender claramente que se trata de un desarrollo conceptual, que se encuentra aún *dentro de la eticidad*, pero ya después del tratado sobre el Estado.

² Las citas de las obras de Hegel se pondrán en el texto mismo. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ID., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, vol. VI, Stuttgart 1968. Las citas harán referencia al número del párrafo, precidido de A para la primera edición y C para la tercera. La tercera edición se cita de acuerdo con la edición de Fr. Nicolín y O. Pöggeler, Hamburgo 1969. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* se cita con la abreviatura *Grl*, seguida con el número del párrafo.

La nueva dialéctica comienza con una relativización del Estado, que -como Estado nacional- anteriormente ya fue identificado con un pueblo particular. Aunque el pueblo rectamente organizado represente en cierto sentido la consumación del espíritu objetivo (A.430), esta plenitud sin embargo es solamente singular y particular, y por tanto solamente finita; no es la totalidad e infinitud, que el espíritu exige como realización adecuada de su ser y obrar propios.

La singularidad del pueblo contiene la facticidad natural de su peculiaridad geográfica y cultural, por la que se diferencia de otros pueblos. Hegel conecta esta especificidad con la determinidad histórica que caracteriza la vida espiritual de cada pueblo y su constitución.

La tensión que ahora se hace visible -la no-identidad entre el espíritu universal de la libertad racional por una parte, y las naciones singulares y particulares por la otra- repite la tensión que se ha mostrado en todos los niveles anteriores de la filosofía del derecho: la contraposición entre el concepto del derecho y las personas plurales en el derecho abstracto; la no-identidad del querer moral y del bien en sí; la oposición entre la idea de lo ético, tal como se realiza en la unión familiar, y las relaciones múltiples de la sociedad civil, etc. - ¿Es la dimensión de la eticidad suficientemente amplia y profunda para realizar una síntesis definitiva de todas las figuras del derecho, o bien "el espíritu ético" -es decir el espíritu en la medida en que se presenta en la dimensión de la eticidad- no alcanza más allá que la realización de una multiplicidad supraestatal? En este último caso toda la objetividad del espíritu está caracterizada por un pluralismo inherente, que solamente puede ser superado en un nivel ya no objetivo. Como veremos, ésta es efectivamente la tesis de Hegel: el mundo de la libertad y del derecho, la *segunda naturaleza* instituida por el hombre y contenida en sus costumbres -igualmente que la primera naturaleza, la naturaleza física- es un estadio intermedio, que ni puede sostenerse a sí mismo ni responder de sí mismo, puesto que dicho estadio desde una figura inmediata del espíritu conduce a su figura completamente mediada. De la misma manera que la exterioridad espacio-temporal de la naturaleza (primera) ofrece un cuerpo a la idea lógica, gracias al cual la idea se transforma en espíritu, así también el mundo del derecho ofrece al espíritu subjetivo (que culmina en el concepto de la libertad) la posibilidad de realizarse como una naturaleza segunda, espiritualizada. El espíritu objetivo -o la objetivación del espíritu- como espiritualización de la naturaleza es al mismo tiempo el paso a la realización adecuada de lo lógico en el espíritu verdaderamente consumado, es decir, absoluto. Pero el mundo de la eticidad misma -tal como la primera naturaleza- es una dimensión de la exterioridad y de la relación. Incluso la consumación del espíritu objetivo -como tal es presentada la eticidad en A.430- es una consumación solamente relativa, más o menos del modo como el animal al final de la filosofía de la naturaleza representa la cima de los fenómenos espacio-temporales. Quien quisiera permanecer en lo político o en lo histórico-universal comete el mismo fallo que todos los materialistas (o animalistas) que equiparan el espíritu con las supremas realizaciones de la naturaleza.

La diversidad de las naciones y la dialéctica que de ella surge son analizadas -bajo el número 2- en los párrafos A. 433-447. El análisis empieza aplicando la lógica de la singularidad a los pueblos singulares organizados como Estados. Según esta lógica todo singular tanto encierra como excluye otros igualmente singulares (Cfr. A.50). En el capítulo sobre el derecho (abstracto) Hegel ya se había servido de esta lógica para deducir el concepto del contrato: la relación entre personas singulares se da necesariamente la forma de una relación de diversas voluntades singulares que se determinan en base a su "arbitrio" a contraer contratos. Pero todo el desarrollo de aquel capítulo sobre el derecho abstracto muestra que la razón no puede quedarse en una tal comunitariedad mal mediada -mediada solamente por el "arbitrio" subjetivo-. El derecho permanece abstracto mientras las personas singulares no se experimenten como miembros de un todo libre -es decir, ético-, que hace de ellas y de sus contratos momentos orgánicos de su vida (A.405-408).

Paralelamente a la dialéctica del derecho de las personas Hegel presenta en A.433ss. una dialéctica semejante, la del derecho de los pueblos: todo pueblo es un individuo colectivo: como totalidad finita es un singular respecto de otros individuos. Estos se excluyen mutuamente como personas colectivas, pero una tal exclusión recíproca los pone al mismo tiempo en una relación. Los pueblos como figuras de la libertad tienen (por medio de su cima monárquica) una voluntad individual, por la que pueden establecer contratos -tal como las personas individuales del derecho abstracto-, pero carecen de una instancia ética superior que pudiera reunirlos como momentos de una comunidad ética (de pueblos).

La lógica de la singularidad y de la exclusión exige que los pueblos individuales se conjunten en una unidad superior, mundial: en nombre de la voluntad universal, que co-constituye la esencia racional del espíritu, los pueblos "*deben*" constituir una totalidad supranacional. Pero ésta "no es efectiva".

En virtud de su lógica, que siguió en el capítulo sobre el derecho abstracto, Hegel debía afirmar que la unidad ética supranacional no es *aún* efectiva, pero necesariamente se *ha de* realizar. Pues siempre que habla de *deber-ser* [*Sollen*], acentúa que el concepto de deber-ser solamente puede ser provisional: impulsa a la realización, y puesto que el espíritu rige por medio de la razón, esta exigencia más pronto o más tarde se realizará necesariamente. Como en el capítulo sobre el derecho abstracto, donde sigue exactamente esta lógica, resultando la tesis que el derecho debe realizarse en la dimensión de lo ético, Hegel afirma respecto al derecho de los pueblos singulares que su contraposición conduce a una unidad superior, pero ésta ya no se encuentra en el nivel de lo ético, sino en una dimensión que trasciende el espíritu objetivo. ¿Cuál es el motivo de esta divergencia de su lógica?

La no-existencia fáctica de instituciones mundiales en los tiempos de Hegel -a la cual no podríamos aplicar la palabra "efectividad" (*Wirklichkeit*) en el sentido hegeliano (cfr. por ejemplo *Enz C.* 6)- no puede ser aquí argumento alguno, porque ello significaría un mal positivismo. ¿Pero hay un motivo lógico o de contenido para el tratamiento distinto de las personas privadas singulares en el primer capítulo de la filosofía del espíritu objetivo y de los pueblos singulares, que -aunque personas colectivas- desde el punto de vista lógico reciben la misma caracterización?

La diferencia, subrayada por Hegel en A. 443, consiste en que un pueblo no se ve remitido, como es el caso de la persona privada, a otros individuos por medio de sus necesidades a fin de trabar determinadas relaciones con ellos. Según el modo de ver de Hegel, un pueblo es completamente independiente y “autónomo” o autárquico. En la línea de la concepción escolástica del Estado como *societas perfecta*, Hegel piensa que un Estado nacional moderno se basta a sí mismo tanto jurídicamente como económica y políticamente y en este sentido es una “totalidad real” sin lagunas ni defectos. Si ello es verdad desde el punto de vista histórico no es aquí la cuestión, dado que en el capítulo sobre el derecho abstracto tampoco apeló a las necesidades de las personas singulares, sino que de la multiplicidad de su personalidad concluyó directamente la exigencia de una unidad pre- y supra-contractual. Las necesidades, por cuyo medio las personas privadas (o mejor: las familias) de manera empírica se relacionan, se mencionan sólo posteriormente (A. 433) y desde los *Fundamentos* son tematizadas como elemento de la sociedad civil. Pero no sería nada hegeliano y en su sentido sería ilógico hacer de las necesidades empíricas o de su ausencia aquí una clave lógica para la argumentación. Por lo demás, Hegel mismo afirma en A. 433 que “lo universal” -por tanto la totalidad supranacional- debe ser -y ello quiere decir: debe ser efectiva, debe realizarse- *aunque* los pueblos no se relacionen por medio de necesidades (pero -como mostrarán los párrafos siguientes- sí por medio de guerras y tratados de paz, por medio de otra clase de relaciones, por tanto).

En el capítulo sobre el derecho (abstracto) Hegel ha expuesto que la no-realización del deber-ser contractual tiene su razón en el carácter casual del “arbitrio” personal. Tanto el cumplimiento del contrato como el desviarse del deber-ser contenido en él muestran que el nivel de la relación contractual -como nivel de la casualidad y del “arbitrio”- no puede mantenerse en sí mismo. Ni la voluntad libre ni el bien universal querido por ella -es decir, ni la verdadera libertad del hombre ni la comunidad ética- encuentran su expresión adecuada en forma alguna del *Contrato Social*. El “litigio” (A. 412), que en el nivel del derecho aún abstracto era inevitable, aflora de nuevo de forma cambiada en la medida que los sujetos del derecho ahora ya no son las personas privadas contractantes o los padres de familia de la sociedad civil, sino los Estados nacionales, cuya soberanía se expresa en las decisiones expresadas por sus jefes. Dado que estas decisiones por sí mismas no se armonizan entre ellas, van siempre acompañadas de la posibilidad de un conflicto con los planes o decisiones de otros Estados. A fin de hallar la solución de un conflicto interestatal en el sentido del derecho -es decir: para hallar la solución según las exigencias del derecho aquí también abstracto, pero que contiene su realización como un deber-ser-, tendría que haber una instancia que pudiera juzgar la causa “desinteresadamente”. En el derecho abstracto Hegel usó este argumento para deducir la voluntad recta como paso de las exigencias abstractas del derecho a la dimensión de la moralidad, y para deducirla como la primera aparición de la voluntad ética. Mientras las diversas naciones se comprendan como completamente soberanas, su litigio *no* puede ser sancionado por una instancia jurídica, sino solamente por medio de las partes mismas. Porque todo pueblo es “*judex in causa sua*”, la solución solamente puede consistir en que las partes litigantes vindiquen su presunto derecho y lo hagan efectivo, si es necesario, mediante la fuerza. Si la cosa llega a mayores, cada parte que

se sienta suficientemente fuerte, intenta someter la otra por fuerza (cfr. A.413) a sus propias exigencias. La relación contractual internacional se convierte con ello en una relación que es análoga al delito del derecho abstracto (A.413).

Si es acertado este análisis de la situación internacional, la preparación para una posible guerra pertenece esencialmente a la realización de la identidad nacional. Con ello están puestas las premisas para una deducción del "estamento universal" como un "estamento del valor" (A.444, cfr. pero también A.433 y 441, donde se muestra que el estamento universal no es solamente el militar, sino también abarca, y en primera línea, los estratos dirigentes de los gobernantes, funcionarios y profesores).

La estructura del derecho internacional, tal como es analizado en A.442-445, explica al mismo tiempo

- 1) la imposibilidad de una comunidad supranacional como totalización definitiva del espíritu objetivo; y
- 2) la "absoluta negatividad", por la que toda nación representa en sí misma una totalidad consumada.

El análisis de la constitución interna del Estado (A.430-441) ya había mostrado que el Estado une la voluntad universal y la singular (mediante la particularización de ambas). Pero la mediación recíproca es ahora resaltada más intensamente, puesto que la guerra siempre posible, que exige la entrega total del singular al universal, realiza la doble negación del verdadero concepto. El universal (el bien ético del Estado querido por la voluntad nacional) se media consigo mismo, prohibiendo al singular permanecer en su existencia privada, natural y particular -como átomo separado del pueblo- y así convertirse en absurdo, no-libre y "vano". El autosacrificio en la guerra es la consecuencia extrema de la participación en la "obra universal" (A.432ss.). El deber supremo de un ciudadano es su empeño por el mantenimiento de la comunidad nacional, aunque con ello deba perder la vida; pues una tal muerte en favor del todo le hace libre. - Tanto más evidente se hace que una completa mediación del universal y del singular particular no es posible según Hegel en el nivel del derecho supranacional. Esto significa que la dimensión del espíritu objetivo no permite ninguna realización definitiva del concepto de libertad en la forma de una totalidad ética. La ya anteriormente mencionada analogía entre la filosofía del espíritu objetivo y la filosofía de la naturaleza parece confirmarse, si tenemos en cuenta que el organismo animal (A. 273-298), como dimensión suprema de la naturaleza, por una parte constituye la totalidad suprema de esta "idea objetiva", pero por otra parte no alcanza más allá que la universalidad del "proceso genérico" (A. 290ss.), que necesariamente implica la muerte de los animales singulares (A.297) y por tanto tiene que pasar a una figura "supranatural", al espíritu mismo. Si las naciones singulares son los "grandes animales", en cuyo interior las personas singulares como ciudadanos consiguen la suprema *objetivación* de su libertad, entonces debería de ser claro también que la realización y totalidad de libertad y razón, realización no sólo objetiva y ética, sino tanto subjetiva como objetiva -por tanto absoluta-, solamente puede encontrarse en una dimensión supra-ética.

El estado de guerra, en el que el *status naturae* hobbesiano -en el último grado de la eticidad- se encuentra de nuevo, es una situación de emergencia, que solamente

permite dos soluciones fácticas: o bien un pueblo vence al otro, que se somete, o bien los enemigos se concilian por medio de un acuerdo que expresa un reconocimiento recíproco de su soberanía. En el primer caso un pueblo ha arriesgado la vida para salvar su libertad, mientras que el otro pueblo ha puesto su existencia particular por encima del "infinito honor de la libertad". Este último se hace con ello dependiente, una especie de colonia de la nación vencedora.

En A.446 Hegel aplica su célebre análisis de la relación de dos instancias de la autoconciencia (cfr. para la *Enciclopedia* de 1817: A.352-355) a las relaciones de varias naciones, pero sin deducir de ellas una comunidad (cfr. A.352), una identidad fundamental o una autoconciencia supranacional (cfr. A.357).

Cuando la guerra se acaba con un acuerdo, el deber-ser supraestatal se concreta en un contrato o tratado que en parte une las voluntades de las partes, pero este convenio no basta para realizar una voluntad universal en el sentido pleno de la palabra. Esto se hace patente ya en el mismo hecho que el mantenimiento de tales tratados no viene garantizado por nada. En virtud del principio general de todo derecho solamente se puede decir que un acuerdo "debe durar eternamente" (A.446; cfr. *pacta sunt servanda*). Los tratados "positivos" entre naciones son contractuales, "derechos" presentados por el "arbitrio" humano, "derechos a los cuales les falta la verdadera efectividad" (A.447).

Ciertamente que junto a las regulaciones contractuales de las relaciones internacionales Hegel señala también una forma, surgida históricamente, de normatividad que tiene más parecido con la eticidad que con el derecho abstracto. Afirma incluso que todo el "así llamado derecho de gentes" (que por tanto no es ningún derecho verdaderamente efectivo), "se basa en general en las costumbres" (A.447). El resultado de su análisis de las relaciones internacionales -y con ellas del espíritu objetivo en "conjunto"- es por tanto

(1) la dualidad no mediada entre -por una parte- un derecho abstracto de todos los hombres y pueblos, derecho no garantizado ni verdaderamente efectivo, sino solamente que debe-ser, y -por otra parte- un *ethos* que procede de tradiciones históricas y que de hecho concuerda más o menos con aquel derecho; y

(2) la imposibilidad de realizar aquellas exigencias -en parte deducidas abstractamente, en parte mantenidas positivamente- dentro de la dimensión mundial de lo ético.

¿Estas conclusiones son válidas también para el espíritu objetivo como tal? Esta pregunta debe ser aplazada hasta haber investigado el tercer grado -que arranca en A.448- del desarrollo que empezó en A.442: el grado de la historia, en la medida que es la progresiva realización de la libertad en el tiempo del mundo como segunda naturaleza.

Mientras los párrafos 443-447 comprendidos bajo el número 2 tematizan la existencia conjunta de las naciones en un mundo -por tanto todo el *espacio* simultáneo de la segunda naturaleza, la naturaleza ética-, Hegel dedica los párrafos del tercer grado del desarrollo (A.448-451) al *tiempo* específico de los "determinados espíritus de pueblos", que realizan su "libertad como naturaleza" (cfr. 442). El número 3, con el que empieza esta sección, parece anunciar una síntesis, pero, tal como veremos, constituye la historia, como tiempo del mundo, solamente una especie de pseudototalidad y una forma de infinitud puramente finita.

La secuencia lógico-conceptual, que ahora se despliega, vuelve a A.442 destacando la naturalidad inmediata del pueblo singular (E), que está determinado de manera

particular (B). Como todo lo natural, el pueblo es un ser temporal (A.200-201), pero se distingue de las otras realidades puramente naturales (cuyos procesos se caracterizan por la repetición) por el principio de su especificidad geográfica, política y cultural, que causa una evolución y un recuerdo real. A diferencia de las figuras de la naturaleza no-libre, un pueblo, como figura de la segunda naturaleza, tiene no sólo tiempo, sino también una *historia*. Como pueblo determinado es el sujeto de una particular historia nacional. Pero todas las historias particulares de pueblos constituyen conjuntamente la historia de la segunda naturaleza o mundo entero: la universal *historia del mundo*.

Los paralelismos de los párrafos A.443-447 con los párrafos sobre el derecho (abstracto) de las personas singulares, el contrato y el delito (A. 405ss.) nos han preparado para la aparición de un juez: de la misma manera que el derecho degeneraría a pura apariencia (a causa de su abstracción que aflora claramente en el delito) si no hubiera ningún juez que triunfa por el juicio y aniquilación del delito, así también el derecho de gentes exige un juez supranacional para ser derecho efectivo. En el concierto de las naciones que rivalizan entre ellas en el *espacio* internacional no existía una tal instancia, pero la *historia* de sus alianzas y guerras puede ser interpretada metafóricamente con Schiller (en su poesía "Resignación") como un tribunal, en el cual la actividad de los pueblos es juzgada, premiada, castigada y destruida. Entonces los acontecimientos de la historia universal son comprendidos como las sentencias y decisiones de un juez sentado por encima de todas las actividades y experiencias humanas. Moira, Fatum o la Providencia toman ahora -como también en Kant y otros ilustrados- el carácter de críticos y jueces supremos de la vida práctica. La ejecución de sus sentencias coincide con "la dialéctica de los particulares espíritus de pueblos", es decir, con las confrontaciones y conflictos con los que las naciones combaten entre ellas, se colonizan, se exterminan o bajo ciertas condiciones se dejan vivir en paz. Esta dialéctica casual, basada en el "arbitrio" de los Estados singulares, está dominada por una razón superior y supranacional.

En una anotación marginal a A.448 Hegel mismo compara la relación de la historia universal respecto de los pueblos individuales con la relación del proceso del género respecto de los seres vivos individuales, que se analizó al final de la filosofía de la naturaleza (A.297). De la misma manera que los animales en el proceso del género, que representa su universalidad, tienen que perder su individualidad a fin de que por su muerte el universal pueda vivir (A.297-298), así también la vida perecedera de los Estados singulares desaparece en el proceso histórico, que sobrevive a todos los pueblos. También el mundo del espíritu objetivo se manifiesta al final como un ámbito de la caducidad, que supera la multiplicidad de sus elementos constitutivos mediante la muerte de cada uno de ellos. Después de un cierto tiempo de libertad y de bienestar todos los pueblos degeneran y desaparecen de la gran historia mundial, pero la serie interminable de estas muertes da vida a un "ser superior universal". *Naturaleza e historia universal* se muestran así como "las dos exposiciones y revelaciones externas de la idea en su máxima figura de la realidad efectiva"³.

³ HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. v. K.-H. ILTING, vol. I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, p. 205.

En las anotaciones marginales Hegel acentúa -algo ya implícito en los párrafos- que la “justicia *absoluta*”, que es ejercida por el Logos activo en la historia universal, tiene otra significación que la justicia en los grados inferiores del espíritu objetivo. El tribunal superior maneja “otra medida de la justicia” que la derivada respecto del derecho estatal externo; “el derecho y la injusticia de los individuos (por tanto el derecho deducido en A. 402-429) y el derecho “de los pueblos” singulares (A. 442-447) “desaparecen ahí”. Los destinos históricos, que desde la perspectiva del derecho abstracto y de la moralidad, así como desde la perspectiva del derecho estatal interno y externo tendrían que llamarse injustos, desde la perspectiva suprema del espíritu objetivo son la expresión de una racionalidad, providencia y justicia superior, ya no puramente humana. Es el espíritu infinito mismo que se revela en los destinos de la historia universal y éste tiene siempre razón.

“La dialéctica de los espíritus de pueblo particulares” (A. 448) es un “movimiento” (A.449) -dialéctico, en sentido kantiano- que se mantiene en marcha por las confrontaciones y guerras. Las *particularidades* de los pueblos, que se contradicen mutuamente (su carácter determinado y su peculiaridad natural y cultural) se distinguen como momentos por cuyo medio el espíritu universal tiene que realizarse como voluntad suprema. Ya se ha mostrado que en el espacio internacional no hay ninguna institución objetiva que pudiera unir lo universal con los pueblos singulares por medio de sus particularidades haciendo de lo universal una verdadera totalidad. ¿Puede la *historia universal* realizar la concreción de su síntesis conceptual? No, pues precisamente la temporalidad de la historia testimonia -como estructura no-especulativa, sino *puramente dialéctica* de la figura suprema del espíritu objetivo- el carácter *no-sintético*, por tanto *finito* de su “mediación” del universal con el singular en su particularidad. La sucesión que caracteriza el tiempo es el último residuo de la naturalidad insuperable y de inmediatez no-mediada, que es propia del espíritu objetivo hasta este final amargo.

¿Es posible decir algo más concreto sobre la estructura de la pseudosíntesis histórico-universal, con la que culmina la filosofía del espíritu objetivo? Hegel afirma que cada pueblo solamente puede “llenar” un solo grado de la historia universal, “cumpliendo” una única “tarea de toda la acción” del espíritu que conduce la historia (A. 449). Su argumento consiste en que cada espíritu de pueblo es “único y natural”, lo cual no es suficiente para excluir la simultaneidad de una pluralidad de participantes en la tarea histórica de un período determinado. Que los diversos pueblos representen diversos *momentos* de la tarea histórica, es comprensible, pero no que estos momentos deban realizarse temporalmente uno tras otro.

La historia nacional de un pueblo tendría por tanto una significación histórico-universal solamente en la medida que durante un período limitado juegue un papel necesario para la humanidad entera. El *theatrum mundi* no sería un continuado diálogo entre varios protagonistas, sino una serie de pueblos, que uno tras otro toman la hegemonía, determinan y dominan el mundo, para después de cierto tiempo desaparecer como nación histórico-universal.

¿Pero cómo hemos de entender la expresión “toda la acción”, (cuyas diversas tareas cumplen los pueblos singulares)? ¿Cómo puede la historia universal -como sucesión temporal- efectuar o ser un todo? Un todo presupone un comienzo y un final, y además

una cierta identidad del final con el comienzo. La historia universal puede por tanto ser comprendida como una totalidad -y como la definitiva realización del concepto de la libertad- sólo si su concepto contiene un *eschaton*, que como *telos* o *conclusión* determina todas las etapas de su desarrollo. Si un tal *eschaton* fuera posible dentro de la dimensión del espíritu objetivo, de acuerdo con los principios de Hegel debería ser determinado como la realidad de la libertad individual y colectiva de una humanidad virtuosa y honrada, que ha alcanzado una armonía universal entre los pueblos, y en este sentido ha devenido una verdadera ecumene. Pero de hecho Hegel determina el *telos* de la historia de una manera que se levanta por encima del nivel del espíritu objetivo: interpretando la historia -en la segunda mitad de A. 449- como un desarrollo de la autoconciencia de los pueblos, prepara un salto al nivel del espíritu absoluto, ya no puramente ético, sino religioso en el sentido amplio del término. Este salto acontece en el último párrafo de la teoría del espíritu objetivo, A.452. Pero antes Hegel debe de determinar en qué medida la objetivación de la libertad, que tiene lugar en la historia universal, corresponde aún a la definición universal del derecho, que al principio dió (el derecho es la existencia de la libertad).

Si la historia del mundo ha de entenderse como el progresivo desarrollo y *consumación* de la libertad objetivada, su "tarea" tiene el derecho supremo. Con ello el derecho de los Estados singulares es relativizado (A.450). Habiendo resaltado ya en A. 449 el desarrollo de las diversas autoconciencias nacionales como momentos de la autoconciencia universal del espíritu universal, puede Hegel presentar la serie de las historias nacionales del espíritu universal (en A.450) como la suprema auto-realización objetiva de la subjetividad suprema: es el espíritu subjetivo-objetivo, por tanto absoluto, el que ejerce su libertad como derecho en la historia del mundo. Los acontecimientos de la historia realizan "el derecho supremo y absoluto".

La estructura de este modo temporal de realización del espíritu absoluto no puede ser la del verdadero concepto, - como tampoco la estructura de su concreción en las figuras del tiempo natural. También en el nivel de la historia la vinculación del espíritu universal con las figuras singulares de su vida continua siendo finita y casual. Según Hegel el espíritu en cada etapa de su evolución se apropia un pueblo singular a fin de realizarse como objetivo-concreto por medio de su particularidad. Cuando la obra particular, a la que el pueblo estaba determinado, está cumplida, el espíritu despidе a dicho pueblo, para dejarlo a su ulterior existencia insignificante para la historia o a su ocaso.

Llamando a un pueblo histórico semejante una "propiedad para un período limitado" del espíritu, subraya de nuevo Hegel la analogía del derecho supremo con las relaciones del derecho abstracto. Así como una cosa material o un animal puede ser apropiada, conservada, enajenada o aniquilada por una persona privada (A.404ss.), así también los pueblos singulares pueden considerarse como la propiedad del espíritu universal, que puede hacer con ellos lo que quiera.

Ya hemos observado diversas analogías del derecho abstracto con el derecho supraestatal: propiedad (A.404 y 450), contrato (A.408 y 447), reconocimiento (A.402-406 y 446-447) en ambos niveles son normados por un deber-ser abstracto (A.410 y 443) y exigen un juez que supere esta abstracción (A.412, 415 y 448-450). Pero al final del

despliegue conceptual hay diferencias importantes. La discrepancia entre el "arbitrio" de las personas singulares y la voluntad universal y racional en el derecho abstracto toma la figura del litigio y del delito y es superado en la medida en que la libertad objetiva y jurídica a través del juez alcanza el nivel superior de la moralidad éticamente concreta. En cambio, la discrepancia entre la voluntad soberana de los pueblos singulares y la voluntad universal del espíritu universal no conduce necesariamente ni a delitos ni a la reconciliación objetiva de una paz de alguna manera mundial. Los conflictos forman un juego al que determinados pueblos durante un cierto tiempo están llamados para cumplir una tarea particular y después desaparecer de la historia. - Las naciones no se reúnen como partes de una humanidad única en torno al trono de un representante del espíritu universal - tal como era la visión medieval de un reino mundial de la justicia, en el cual todos los pueblos habían sido llamados para un determinado papel en el drama de la historia. Según la visión hegeliana la universalidad de la historia universal consiste en una secuencia de encarnaciones singulares del espíritu, cada una de las cuales, como finita, singular y natural, solamente puede ser una figura particular del infinito. La serie sin fin de los pueblos que surgen y perecen uno tras otro constituye una "mala" infinitud, no la infinitud verdadera de la libertad razonable.

Hegel podía evitar esta conclusión, que no es ninguna verdadera conclusión en sentido lógico, solamente si existía una nación que realizara todos los logros positivos que exige la objetivación completa del espíritu libre y consiguiera además mantenerlos eternamente. Un tal pueblo vendría de alguna manera a personificar a la humanidad entera (sea por colonización, sea por asimilación de todas las otras naciones) y con él la historia universal, como sucesión y conjunción de historias nacionales, habría llegado a su fin. Al final de sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1820) parece que Hegel apunta en la dirección de un tal mesianismo en la medida que presenta el reino germánico en su forma final como la verdadera reconciliación de la actualidad ética y religiosa con el más allá absoluto (Grf. 360). Pero un intento semejante no se encuentra ni en la primera versión de la *Enciclopedia* ni en las posteriores de Berlín. En éstas últimas necesita la muerte y ocaso de todas las naciones para deducir la superación de toda la dimensión objetiva del espíritu en el espíritu absoluto. Tal como ya se mostró, también esto constituye de nuevo un paralelismo con la filosofía de la naturaleza: así como la vida natural solamente puede pasar a la vida del espíritu pasando por la muerte natural de los seres vivientes singulares, así también la segunda naturaleza solamente puede elevarse a la vida suprema, espiritual en su sentido más significativo -es decir, religioso y científico- pasando por el ocaso histórico de todos los pueblos singulares (A. 452).

La infinitud del espíritu (y esto significa entre otras cosas su eternidad, que supera el tiempo sin aniquilarlo) se realiza por medio de la negación de las particularidades limitadas de los diversos pueblos. Esta negación consiste en que su vida es expuesta a la muerte en nombre del derecho absoluto. Cuando un pueblo recuerda y conmemora la muerte que ha arriesgado o ha sufrido, se libera de su limitación, porque la negación de la particularidad nacional es una condición para la realización de la autoconciencia universal, no sólo mundial, sino infinita. El temor ante la muerte ha de ser superado por medio de la comprensión de la esencia de la caducidad individual y colectiva. Esta

comprensión es a la vez certeza de que la sustancia -a diferencia de los individuos y pueblos- es inmortal y eterna, ilimitada y universal y total en el sentido verdadero. La universalidad de la sustancia libre, que al mismo tiempo es sujeto y por tanto espíritu, no puede realizarse en ninguna figura *objetiva*, sino solamente en el supremo autoconocimiento de la teoría absoluta.

La argumentación de los párrafos 442-452 de la *Enciclopedia* de Heidelberg ha sido fundamentalmente mantenida por Hegel en las versiones de Berlín. Lo que más ha cambiado ha sido el último párrafo (A.452), primero para la segunda edición (1827) y de nuevo para la última edición (1830). La finitud de la figura suprema del espíritu objetivo es aún más acentuada, resaltando más agudamente la no-identidad de lo subjetivo y lo objetivo y el paso del espíritu objetivo al absoluto es presentado como un progreso, que se sirve del saber ético de una nación determinada. También algunas diferencias más son determinadas más claramente, pero la tesis principal permanece la misma: el espíritu pleno, absoluto es un espíritu pensante, que eleva los espíritus finitos de pueblos a la autoconciencia que comprende toda la realidad finita de la *naturaleza* y del *espíritu subjetivo y objetivo* en su *historia* como la necesaria aparición de la verdad eterna, y como tal se comprende conceptualmente a sí mismo. El espíritu absoluto es la vida "de la razón sapiente", que "es libre para sí"; "lo lógico", que -cual "Dios antes" y después "de la creación", es decir como el logos absoluto y eterno- es toda verdad y realidad y la conoce.

Nimega, 16 abril 1990